

MARISA MOSTO

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

# ONTOLOGÍA DE LA AMISTAD

GIORGIO AGAMBEN-PÁVEL FLORENSKI<sup>1</sup>

FRIENDSHIP'S ONTOLOGY. GIORGIO AGAMBEN-PÁVEL FLORENSKI

marisamosto@gmail.com

Recepción: 20/02/2020

Aceptación: 19/04/2020

## RESUMEN

El ensayo traza algunos puentes entre el pensamiento del filósofo italiano Giorgio Agamben y el científico, filósofo y teólogo ruso Pável Florenski en torno al tema de la amistad. Ambos autores coinciden en otorgarle a la amistad un peculiar estatuto ontológico del que derivan categorías de comprensión que predicen tanto al plano antropológico, como social, político, histórico y mesiánico.

## PALABRAS CLAVE

Amistad, senestesia, vida, reino.

## ABSTRACT

The essay draws bridges between the thinking of the Italian philosopher Giorgio Agamben and the Russian scientist, philosopher and theologian Pável Florenski around the theme of friendship. Both authors agree to give friendship a peculiar ontological status from which they derive categories of understanding that preach both anthropological, social, political, historical and messianic.

## KEY WORDS

Friendship, senesthesia, life, kingdom.

---

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el XIX Congreso Nacional de Filosofía organizado por AFRA (Asociación Filosófica Argentina), que tuvo lugar en la Universidad Nacional de Mar del Plata del 4 al 7 de 2019.

## 1. INTRODUCCIÓN



Alberto Giacometti, *Tres hombres que caminan*, 1948

¿Qué significa la presencia de un ser humano para otro ser humano?

Antoine de Saint-Exupery nos relata en *Tierra de hombres* lo que significó para él y su compañero de vuelo la aparición de un beduino en el desierto del Sahara luego de que hubieran pasado varios días sin agua, perdidos, agonizando, tras su accidente aéreo.

Un beduino camina hacia ellos: “Tú eres el Hombre y te me apareces con el rostro de todos los hombres a la vez. Nos miraste de hito en hito y en seguida nos reconociste. Tú eres el hermano bienamado. Y yo, a mi vez, te reconoceré en todos los hombres” (Saint-Exupery, 1967, p. 314).

Cuando el lector llega a este punto de la lectura luego de haber padecido junto con Saint-Exupery y Prévot, su compañero, la angustia que en esa situación de desamparo introduce en el alma la contemplación de la inmensa soledad del Sahara, la

tremenda sed que resquebraja la garganta y que inútilmente busca saciarse con gotas de rocío, luego de haberse esperanzado y desesperado con sus alucinaciones, con su sentimiento de estarse transformando ellos mismos en el desierto, asimilándose a la sequedad de la arena, al calor agobiante del día y al frío de la helada noche, la aparición de ese beduino en el horizonte representa, literalmente, la VIDA.

Concedo: podrán objetarme que aquí se trata con toda claridad de la supervivencia física, pero este relato es un punto culminante de las numerosas anécdotas que nos narra *Tierra de hombres* en la que Saint-Exupery comparte su certeza de que vivir para el hombre es vivir-con, que no existe vida para el ser humano en ninguna de sus dimensiones reales, probables, imaginables, fuera de la comunidad de los hombres. Com-partir la existencia es el modo *natural* en que en la vida personal se hace posible. El estado de aislamiento, fragmentación, ruptura, división, implica un descenso de la vida. Una suerte de agonía.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Cfr. Las interesantes reflexiones teológicas de Vladimir Lossky (1982, p. 84 y ss). Allí interpreta Lossky este rasgo del ser humano a la luz de una ontología trinitaria: “La Trinidad no son tres dioses sino un solo Dios. Si la multiplicación de las personas humanas fragmenta la naturaleza, dividiéndola en varios individuos, es porque nosotros no conocemos otra generación que la que se efectúa después del pecado, en la naturaleza humana que ha perdido su semejanza con la naturaleza divina.” (p. 91)

Pero el aislamiento, antagonismo, la violencia, de más está decirlo, existen. La vida humana se empobrece, recorta, mutila. No accede a su tonalidad más alta, se torna destructiva y autodestructiva.

Nuestra tesis en el presente trabajo es que la amistad dentro de este horizonte equivale a la restitución siempre parcial de una *unidad perdida* o a la construcción de una *unidad posible*. “Arcadia a nuestras espaldas, utopía al frente” (cfr. Steiner, 1991, p. 188).<sup>3</sup> La amistad es el aquí y ahora del modo plenamente humano de estar en la existencia.

## 2. GIORGIO AGAMBEN: LA AMISTAD UN «MUNDO» DENTRO DE OTRO «MUNDO»



Giovanni Serodine, San Pedro y San Pablo son conducidos al martirio

En un momento de su breve ensayo *El amigo*, el filósofo italiano Giorgio Agamben (2016, p. 42), hace referencia a un lienzo de Giovanni Serodine (s. XVII) en el que representa a los apóstoles Pedro y Pablo siendo conducidos al martirio.

Agamben (2016) comenta esta escena:

Serodine representó a los dos apóstoles tan cercanos, con las frentes casi pegadas una sobre la otra que no pueden verse en absoluto: camino al martirio, se miran sin reconocerse. Esta impresión de una proximidad por así decir excesiva es todavía mayor dado el gesto silencioso de las manos que se estrechan por lo bajo, apenas visibles. Siempre me ha parecido que este cuadro contiene una perfecta alegoría de la amistad. ¿Qué es, en efecto, la amistad, si no una proximidad tal que no es posible hacer de ella ni una representación ni un concepto? (pp. 42-43)

<sup>3</sup> La expresión simboliza para Georg Steiner, el estado de desequilibrio propio del ser humano con su rara nostalgia de una situación existencial en la que nunca habitó ni sabe si habitará.

Más allá de nuestra incapacidad para delimitar con precisión cuál sea la *esencia* de la amistad, la obra elegida por Agamben es un buen punto de partida para la reflexión que nos ocupa. Imaginemos esa dramática situación, calcemos por un momento las sandalias de Pedro (tenso, desencajado en la escena); o de Pablo: se inclina hacia Pedro (¿más sereno que su amigo? ¿intenta consolarlo? ¿ofrecerle una mirada de ternura?); palpemos el espacio de su mutua presencia. Su proximidad personal íntima salta al encuentro en esos ojos que se buscan y sus manos entrelazadas, despliega una suerte de *oasis* de mutua comprensión en medio de ese *desierto* de humanidad, hostil, enemigo, violento, extraño. *Algo ocurre entre ellos*. Sólo ellos conocen la profundidad y el alcance de la situación vital que están atravesando. La historia compartida de amores, temores, apuestas y entregas que los ha llevado hasta ese momento. La fuente de energía, soporte, confirmación, consuelo, que representa su mutua presencia: Pablo para Pedro, Pedro para Pablo, la que, de algún modo, al menos *tácitamente* incluye también a la Persona en la que echan las raíces que los unen. Hay allí *algo más* que ellos dos, hay algo tercero, un tejido denso, respirable, táctil; entre los dos dan a luz un mundo que los refugia dentro de otro mundo que los agrede. Por carecer de una denominación mejor llamamos a esa vida en común que los contiene: *lazos* de amistad.

Agamben no se contenta con su incapacidad de definir la amistad. Intenta atraparla de algún modo y señalar su estatura ontológica. Para ello se ayuda de la autoridad y vocación metafísica de Aristóteles y de unos párrafos de la *Ética a Nicómaco* en los que el Filósofo se refiere a la esencia del tan huidizo como incontestable acontecimiento de la amistad:

Aquel que ve, siente (*aisthánetai*) que ve; aquel que escucha siente que escucha, aquel que camina, siente que camina, y de este modo para todas las otras actividades hay algo que siente que estamos ejercitándolas (*hóti ergoûmen*), de modo que si sentimos, nos sentimos sentir, y si pensamos, nos sentimos pensar, y esto es lo mismo que sentirse existir: en efecto existir (*tò eînai*) significa sentir y pensar.

Sentir que vivimos es en sí mismo agradable, porque la vida es por naturaleza un bien y es agradable sentir que un bien tal nos pertenece.

Vivir es deseable, sobre todo para los buenos, porque para ellos existir es un bien y algo agradable.

Con-sintiendo (*synaisthanómenoi*), percibimos lo agradable del bien en sí y lo que el hombre bueno percibe respecto a sí mismo, lo percibe también respecto al amigo: el amigo es, de hecho, otro sí mismo (*héteros autós*). Y así como para cada uno el mismo hecho de existir (*tò autòn eînai*) es deseable, así lo es —o casi— para el amigo.

La existencia es deseable porque se siente que ella es algo bueno y esta sensación (*aísthesis*) es en sí misma agradable. Entonces también para el amigo se deberá co-sentir que existe y esto sucede en el convivir y en el tener en común (*koinoméîn*) acciones y pensamientos. En este sentido se dice que los hombres conviven (*syzên*), y no como las bestias, que comparte la pastura. [...] La amistad es, de hecho, una comunidad y lo que le sucede a uno mismo, también al amigo: y así como respecto a nosotros mismos es deseable la sensación de existir (*aísthesis*

*hoti éstin*), así también será para el amigo. (Aristóteles, 1170a 28-1171b 35, citado por Agamben, 2016, pp. 44-45)

Comenta Agamben (2016):

En esta sensación de existir es inherente otra sensación, específicamente humana, que tiene la forma de un co-sentir (*synaisthánesthai*) la existencia del amigo. *La amistad es la instancia de este co-sentimiento de la existencia del amigo en el sentimiento de la existencia propia*. Pero esto significa que la amistad tiene un rango ontológico y, a la vez, político. La sensación de ser, de hecho, está siempre partida y com-partida y la amistad nombra este compartir [...] el ser mismo está partido, es no-idéntico a sí, y el yo y el amigo son las dos caras —o los dos polos— de este compartir. (p. 46)<sup>4</sup>

El ser humano busca *ser algo más* que sí mismo para ser plenamente sí mismo. (“Tu eres todos los hombres”). Hay en nosotros una *demanda* de ser, un no ser idéntico a sí que se actúa en la amistad y se experimenta en el *co-sentimiento*.

La amistad aparece aquí como un plus existencial, con una suerte de rango ontológico propio. La existencia del amigo añade algo a mi propio sentimiento de existencia. De algún modo com-partimos la existencia. ¿Es una existencia *dual*? “La amistad es esta desubjetivación en el corazón mismo de la sensación más íntima de sí” (Agamben, 2016, p. 47). Un salir de sí en el que paradójicamente la propia existencia encuentra la expansión de sí en el amigo.

La salida de sí, la desubjetivación y a la vez expansión de sí de la persona, ese *plus* en el propio sentimiento de existencia, que testimonia que yo soy algo más que sólo yo, y que denominamos con las proposiciones *con* o *entre*, es el lugar desde donde se alza la dimensión política y distingue a la comunidad humana:

La amistad es el compartir que precede a toda división porque lo que tiene que repartir es el hecho mismo de existir, la vida misma. Y lo que constituye la política es esta repartición sin objeto, este co-sentir original. El hecho de que esta sinestesia política originaria con el tiempo se haya vuelto el consenso al que hoy confían su suerte las democracias, en la fase última, extrema y agotada de su evolución, como se dice, es otra historia sobre la que los dejo reflexionar. (Agamben, 2016, p. 49)

La instancia vital de la esfera política —la palabra clave aquí es *sinestesia*—, se deshilvana en el carácter extrínseco del consenso. El consenso como base de lo social nos deja en cierta forma “idénticos a nosotros mismos”, separados, respetuosos eso sí, pero

---

<sup>4</sup> Añade Agamben (2016): “A este punto el rango ontológico de la amistad en Aristóteles se puede dar por descontado. La amistad pertenece a la *próte philosophía*, porque lo que en ella está en cuestión concierne a la propia experiencia, la misma «sensación» del ser. [...] En términos modernos, se podría decir que el «amigo» es un existencial y no un categorial. Sin embargo, este existencial —como tal, no conceptualizable— está atravesado por una intensidad que lo carga de una especie de potencia política. Esta intensidad es el *syn*, el «con» que parte, disemina y vuelve compartible —es más, ya siempre compartida— la propia sensación, lo agradable del propio existir.” (p. 48)

aislados y humanamente empobrecidos. Frente a la revelación que encarna la *vida en común* de los amigos, el consenso semeja una comunidad de cartón pintado.

### 3. PÁVEL FLORENSKI UN «MUNDO» DETRÁS DEL «MUNDO»

Encontramos también en Pável Florenski (1882-1937), científico, filósofo y teólogo ruso, un comentario similar al aporte de Aristóteles para la comprensión de la amistad desde la vida compartida, en este caso la referencia principal es a determinados sentimientos:

La *vida en común* conlleva una alegría y un sufrimiento comunes. En la amistad no se da un *co-alegrarse* junto al otro ni un *con-sufrir* con el otro, sino una misma *alegría* y un mismo *sufrimiento* vividos de modo concorde [...] la alegría y el sufrimiento de los que son completamente cercanos, surgiendo en el *centro* mismo de nuestra alma, se extiende *desde aquí* hasta la periferia; no son ya el mero reflejo de un estado ajeno, sino *el propio* estado que suena en concordancia, la propia alegría y el propio sufrimiento. Ya Aristóteles, en relación al sufrimiento, supo captar esta diferencia entre las vivencias. (Florenski, 2010, pp. 380-381)<sup>5</sup>

La reflexión de Florenski se encuentra en la carta XI titulada “La amistad” de su libro *La columna y el fundamento de la verdad* y la referencia a la obra de Aristóteles corresponde al libro de la *Retórica*, y no al pasaje de la *Ética a Nicómaco* que comenta Agamben. Lo que se comparte aquí entre los amigos es el sentimiento de existencia, aunque teñido de diversas tonalidades: la misma alegría, el mismo dolor. Por otro lado, y de manera análoga, aunque en un contexto distinto —en el contexto del pensamiento cristiano—, Florenski (2010) se refiere también a la dimensión política-comunitaria de la amistad:

El límite de la partición no es el *átomo* humano, que se relaciona con la comunidad *de se y ex se*, sino la *molécula* comunitaria, el *par de amigos*, [...] Se trata de una nueva antinomia, la antinomia de la *persona* y la *díada*. Por una parte, la persona singular lo es todo; pero, por otra parte, ella no es nada donde no hay «dos o tres». «Dos o tres» significa algo cualitativamente superior a «uno», a pesar de que fue precisamente el cristianismo el que creó la idea del valor de la persona *singular*. La persona no puede ser absolutamente valiosa de otro modo que en una *comunidad* absolutamente valiosa, si bien no es posible decir si la persona es lo primario frente a la comunidad o si lo es la comunidad frente a la persona. El primado de la persona

---

<sup>5</sup> La referencia a la obra de Aristóteles corresponde a *Retórica*, II, 8. Lubomir Žák hace describe a ese singular tercero que puede surgir de una relación en el pensamiento de Pável Florenski: “¿Por qué si, por un lado, y a causa de su particular identidad, los seres vivos no pueden simplificarse el uno en el otro, por otra sí pueden alcanzar una verdadera unidad solo a través de su energía? Tal unidad —explica Florenskij— «puede ser concebida no como una suma de actividades, no como un contacto mecánico, sino como una compenetración de las energías, *synérgeia*: no como dos elementos separados, sino como algo totalmente nuevo». Por tanto, la relación entre las dos, en su correlación, y en su revelación «representan en sí mismo una realidad que, sin separarse de los centros que la atraviesan, viene unida sin tener por qué simplificarse»” Las referencias a P. A. Florenskij, corresponden a *La venerazione del nome come presupposto teologico*, trad it. *Il valore magico della parola*, Milán, Medusa, 2001., pp. 24-25 en Lubomir Žák (2009), p. 34

junto con el primado de la comunidad, aspectos que se excluyen mutuamente en el ámbito del *entendimiento*, son dados en la vida eclesial como un hecho, de un modo simultáneo.<sup>6</sup> (p. 368)

«Dos» no es «uno más uno», sino algo por esencia mucho mayor, algo por esencia más significativo y poderoso. «Dos» supone una *nueva* combinación en la química del espíritu [...] y llegan a formar un *tercero*. (Florenski, 2010, p. 369)

Un par de temas afines entonces: la vida en común de los amigos y la dimensión fundante de comunidad política-eclesial de esa vida en común.

Para Florenski es necesario subrayar también que el estatus ontológico de “el no ser idéntico a sí mismo” que acontece en esta suerte de vida *dual* no implica en absoluto la disolución del ser personal:

La amistad: “No supone la disolución de la individualidad, ni siquiera su rebajamiento, sino su elevación, concentración, fortalecimiento y profundización. [...] En las relaciones de amistad, el valor insustituible y con nada comparable de cada persona, su originalidad propia, aparecen en toda su belleza. En el otro Yo, la persona del uno descubre *las propias* dotes, pero espiritualmente fecundadas por la persona del otro. Como dice Platón, el que ama engendra en el amado” (Florenski, 2010, p. 381).

Ahora bien, la amistad entonces para Florenski no es un elemento más de la vida humana sino el lugar propio de su realización. *Es una vida en común que permite dar a luz una vida nueva*. En su obra capital, *La columna y el fundamento de la verdad*, traza un extenso dibujo de su mirada sobre la realidad en el que incluye la comprensión de sus raíces, la situación del hombre dentro de ella, las grandes opciones; la teleología, los posibles recursos y finalmente el camino concreto: la amistad y el celo. Con ese itinerario Florenski da testimonio de una de las principales características del pensamiento ruso, según Basil Zenkovski: el panetismo. Esto es, la traducción de la teoría en los hechos concretos de la vida humana (Zenkovski, 1967, pp. 1-16).<sup>7</sup>

Otra de las características esenciales del pensamiento ruso también presente en Florenski, es su tendencia a contemplar los múltiples elementos de la realidad desde una mirada integradora (Zenkovski, 1967, pp. 1-16). Inspira a diversos autores quienes como Florenski han madurado bajo la irradiación de la influencia de Vladímir Soloviov, la intuición metafísica fundamental acerca de que la vida de cada individuo entre la pluralidad de los seres se hace posible por su pertenencia a una constelación que los reúne, a una existencia en común que es sostenida en el seno de lo divino.

<sup>6</sup> La genuina vida eclesial en el horizonte del cristianismo es la forma de vida más alta. Significa la inserción de los creyentes en un Cuerpo Místico cuya cabeza es Cristo. En ella la comunidad humana es invitada a acceder a la plenitud de sí en un *salir de sí* a formar parte de la Vida Divina.

<sup>7</sup> “Nuestra filosofía no es «teocéntrica» (aunque es profunda y esencialmente religiosa en buen número de sus representantes), ni «cosmocéntrica» (aunque la filosofía de la naturaleza llamó muy rápidamente su atención); se preocupa sobre todo por el «tema del hombre», por su destino y por su medio, por el sentido y los objetivos de la historia [...] en todos los aspectos, inclusive en los problemas abstractos, prevalece una «perspectiva moral», [esto es] lo que constituye una de las fuentes más activas y fecundas del pensamiento ruso.” (Zenkovski, 1967, pp. 5-6)

La vida *en general* en esta vertiente del pensamiento ruso depende de una suerte de co-existencia en lo que denominan la unitotalidad (*vseedinstvo*):<sup>8</sup> Señala Vladimir Soloviov (1958)

No es sino debido a una voluntad común de unión, consciente o inconsciente, que el universo se mantiene y existe. ¿Qué ser puede existir en estado de aislamiento? Ningún ser puede resistir aislado, porque el estado de aislamiento es esencialmente falso, no se encuentra de ningún modo de acuerdo con la verdad, que consiste precisamente en su contrario, en la unión y paz universal. Esta unión es reconocida, de un modo o de otro, voluntariamente o no, por todos aquellos que buscan la verdad. Preguntad a un naturalista: él os dirá que la verdad del universo es la unidad de un mecanismo universal; preguntad a un filósofo iniciado en el mundo de las abstracciones: él les dirá también que la verdad del mundo se manifiesta en la unidad de los lazos lógicos que abrazan a todo el universo. No llegamos a comprender plenamente lo que es este mundo, si no nos lo representamos en su unidad viviente como un cuerpo dotado de alma y llevando en si la Divinidad. Aquí yace la verdad del mundo y al mismo tiempo su belleza. Cuando el polimorfismo de los fenómenos sensibles se armoniza y se unifica, percibimos esta armonía visible como el bien (*cosmos*, universo, armonía belleza) (p. 15).<sup>9</sup>

La divinidad para estos autores crea y sostiene en su amor la pluralidad de seres, la *unitotalidad*. Éstos no se confunden con Dios, pero tampoco existen fuera de Dios. Sin embargo, la vida tal como la conocemos efectivamente se halla por el contrario rota, fragmentada; estamos “divididos en nosotros mismos, lo estamos así mismo, entre nosotros: somos individuos enemigos, solitarios o confundidos, solitarios en la confusión misma” (Clément, 1983, p. 5). La división, las grietas implican entonces una merma de la vitalidad. Si los vínculos entre los seres y con su Fuente, se angostaran hasta disolverse entonces éstos se debilitarían pausadamente hasta desintegrarse.<sup>10</sup> Teniendo en cuenta esta perspectiva los lazos de amistad asemejan un pequeño mundo que refleja o mejor dicho expresa, actúa, restituye un mundo anterior que es el que en definitiva los hace posibles: el *mundo* de esa unidad primordial (¿Arcadia a nuestras espaldas?) que ha sido resquebrajada.

Para Florenski (2010) la amistad es la forma más alta del amor humano y lo propio del amor es que “entrebre las puertas de los mundos superiores, de donde le llega el aliento del frescor paradisíaco” (p. 351).

---

<sup>8</sup> *Vseedinstvo*, o «unitotalidad» es una categoría desarrollada en el pensamiento del autor ruso Vladimir Soloviov: la realidad en su fondo metafísico es una *unidad armónica*. El bien consiste en mantener esa unidad, el mal en la fragmentación. Es significativo que el término ruso *mup* (mir) signifique a la vez cosmos y paz. Otros autores que piensan bajo su influencia además de Florenski, son Serguei Bulgakov, Semion Frank.

<sup>9</sup> La traducción es mía.

<sup>10</sup> La unidad integral es una figura ideal hacia cuya realización el ser se halla tensionado. Soloviov (2009): “Y aunque nuestra vida real se desarrolle fuera de esta esfera superior, nuestro intelecto no es totalmente extraño a ella e incluso podemos tener un cierto conocimiento especulativo sobre las leyes de su naturaleza. Y la primera ley, la fundamental, dice: si en nuestro mundo la existencia distinta y aislada es un hecho y algo actual, mientras que la unidad es sólo un concepto y una idea, en el otro mundo, sin embargo, lo que es verdaderamente real es la unidad o, más exactamente, la unitotalidad, mientras que la distinción y el aislamiento existen solamente como algo potencial y subjetivo” (p. 29).



### La restauración/construcción de la unidad se hace posible porque:

la naturaleza metafísica del amor se manifiesta en la superación (de un modo que está por encima de la lógica) de la autoidentidad vacía «Yo=Yo», y en la salida de *sí mismo*; y esto se produce cuando la fuerza divina, que rompe los lazos de la aseidad humana y finita fluye hacia lo otro y lo penetra. [...] En *el otro*, por medio del propio abajamiento, la forma o imagen de mi ser encuentra su «redención», es rescatada del poder de la autoafirmación pecaminosa, es liberada del pecado de la existencia solipsista [...] El amor es el «sí» que el Yo se pronuncia a sí mismo. [...] Es el amor el que reúne los dos mundos: «El hecho de que aquí se esconda un misterio es lo que constituye su grandeza: la imagen transitoria de la tierra y la Verdad eterna se han abrazado mutuamente en él.» (Zózima, *Los hermanos Karamazov*). (Florenski, 2010, p. 108)<sup>11</sup>

De nuevo aparece esa misteriosa imagen del amor/amistad/sentimiento de existencia, como una desubjetivación que es a la vez exaltación del rostro personal. Un no ser idéntico a sí mismo que equivale a la expansión de sí. Tal *estatuto entitativo* es posible para Florenski (2010) por la eficiencia ontológica aglutinante del amor:

Con otras palabras: el amor cristiano tiene que ser liberado en el modo más indiscutible del dominio de la psicología y traspasado a la esfera de la ontología. Y solamente teniendo en cuenta esta necesidad podrá comprender el lector que todo lo que hemos dicho sobre el amor, así como aquello que nos resta aún por decir, no es una metáfora, sino la expresión exacta de nuestro pensamiento. (p. 101)<sup>12</sup>

#### 4. EL REINO, LA CONSTRUCCIÓN DE UN «MUNDO NUEVO» EN EL «MUNDO»

De modo que podríamos afirmar que, para Florenski la amistad es el lugar existencial en que el ser humano puede contribuir *eficientemente* a la construcción de un mundo nuevo, plenamente humano y divino a la vez, —en una unión sin confusión—, a la construcción del Reino:

La unidad mística *de dos* es la condición del conocimiento, y, por tanto, la condición de la manifestación de Aquel que otorga este conocimiento, el Espíritu de la Verdad. Junto con la subordinación de la criatura a la ley interior que le ha sido dada por Dios, y junto a la plenitud

<sup>11</sup> En otro lugar nos relata Florenski (2016) su experiencia personal de la reunión de esos dos mundos: “existen instantes [...] en los cuales ambos mundos están en contacto y nosotros podemos contemplar su nexo. En nuestro interior se rasga el velo del instante visible, todavía perceptible, y a través de sus jirones penetra el aliento invisible del otro mundo: ambos mundos se disuelven el uno en el otro, y nuestra vida se convierte en un flujo continuo, como cuando por encima de las brasas se elevan ondulaciones del aire caliente.” (p. 28)

<sup>12</sup> Y en otro lugar de la obra: “la amistad no tiene solamente un carácter psicológico y ético, sino que es ante todo algo ontológico y místico. Así la han visto en todos los tiempos todos aquellos que han contemplado la vida en profundidad. ¿Qué es, por tanto, la amistad? La contemplación de Sí mismo por medio del Amigo en Dios” (Florenski, 2010, p. 384). En este tema podríamos decir que se encuentra presente la tercera de las características del pensamiento ruso según Zenkovski: el ontologismo. La identificación de la verdad con la vida. Florenski comparte esta idea y define la verdad [*Istina* -verdad] de la siguiente manera: “«la existencia que permanece», «lo viviente», «el ser vivo», «el que respira», es decir, que posee la condición esencial de la vida y la existencia. La verdad en cuanto ser vivo por excelencia: tal es su comprensión en el pueblo ruso. No es difícil advertir que esta concepción de la verdad constituye precisamente la característica original y particular de la filosofía rusa” (Florenski, 2010, p. 49).

de la integridad casta, aquella unión corresponde a la venida del Reino de Dios (es decir del Espíritu Santo) y a la espiritualización de toda la Creación. (Florenski, 2010, p. 377)<sup>13</sup>

La unidad de los amigos es condición del conocimiento/experiencia de la verdad/realidad de la energía divina que crea y mantiene la vida de los seres que es el Amor. El amor solo puede ser conocido en el compartir la existencia de los amigos. Es imposible conocerlo en el aislamiento. Y en el amor de amistad los amigos alcanzan la revelación de ser miembros de un orden que los constituye, atraviesa y trasciende.

Creemos que la intuición de Florenski acerca del potencial de la densidad ontológica de la amistad es análoga a la que le llevó a afirmar a Agamben (2016) con nostalgia, (repetimos):

Y lo que constituye la política es esta repartición sin objeto, este co-sentir original. El hecho de que esta sinestesia política originaria con el tiempo se haya vuelto el consenso al que hoy confían su suerte las democracias, en la fase última, extrema y agotada de su evolución, como se dice, es otra historia sobre la que los dejo reflexionar. (p. 49)

Continuamos nuestra reflexión en esta dirección porque es el mismo Agamben, según nuestra interpretación, quien reconoce en esta suerte de posibilidad de recuperación de ese magma vital, la *construcción de un mundo dentro del mundo*, la vocación mesiánica de la Iglesia. En su texto *La Iglesia y el Reino* (2016) advierte a la Iglesia del peligro de traicionar esta vocación, transformándose en una institución más. El texto comienza con la siguiente aclaración:

El inicio de uno de los textos más antiguos de la tradición eclesiástica, la epístola de Clemente a los corintios empieza con estas palabras: «De la Iglesia de Dios que se hospeda en Roma a la Iglesia de Dios que se hospeda en Corinto.» El término griego *paroikōusa*, que he traducido como «que se hospeda», designa la morada provisoria del exiliado, del colono o del extranjero, en oposición a la residencia plena de derecho del ciudadano, que en griego se dice *katoikeîn*. [...] hospedarse como un extranjero, es el término que designa la morada del cristiano en el mundo y de su experiencia del tiempo mesiánico. (p. 53)<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> En relación a la “integridad casta”: “El término ruso *tselomudrie*, que significa etimológicamente «sabiduría de la integridad» (*tselo*= íntegro, entero; *mudrost*= sabiduría), es el que se usa para expresar el concepto de castidad, que, como es sabido, [...] en su etimología latina expresa la cualidad de puro, íntegro, irrefutable, por lo que recoge también el sentido de integridad que tan expresivamente aparece en la palabra rusa” (Francisco López Sáez en Soloviov, 2012, p. 189). En la obra de Florenski (2010) el término *tselomudrie* se presenta varias veces como el equivalente de la *sophrosyne* griega. Cfr. carta VII “El pecado”

Por otro lado, en el contexto de esta cita Florenski recuerda a sus lectores la promesa evangélica del Jesús Mesías: “De nuevo, en verdad os digo, que, si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir cualquier cosa la obtendrán de mi Padre celestial. Porque donde están reunidos dos o tres en mi Nombre, allí estoy Yo en medio de ellos” (Mt 18, 19-20).

<sup>14</sup> El autor leyó una versión preliminar de este texto en la Catedral de Notre-Dame, en París, el 8 de marzo de 2009, en ocasión del ciclo “Conférence de Carême.” Continúa este párrafo afirmando Agamben (2016): Se trata de un término técnico, o casi, ya que la primera carta de Pedro (1 Pt 1,17) define el tiempo de la Iglesia *ho khrónos tês paroikías*, «el tiempo de la parroquia», se podría traducir, si se recuerda que aquí «parroquia» todavía significa «el hospedarse del extranjero» (p. 53).

Agamben sostiene entonces una cierta heterogeneidad entre dos modos de habitar el tiempo. Lo propio de la *paroikía* sería el llamado a habitar en el tiempo mesiánico, esto es, el despliegue de un *kairós* que se hospeda en el *chronos*. La inserción de un mundo dentro de otro mundo. Advierte entonces como anticipamos que, si la iglesia abandona ese sesgo se arriesga a perder su propia identidad:

Esto significa que ella habría cesado de *paroikeîn*, de hospedarse como extranjera en el siglo, para empezar a *katoikeîn*, a habitarlo como ciudadana como cualquier otra institución mundana. Si esto fuera cierto, entonces la Iglesia habría perdido la experiencia mesiánica del tiempo que la define y le es consustancial. [...] Esto es lo que Pablo recuerda a los tesalonicenses (*ITes* 5, 1-2): «En cuanto a los tiempos y a los momentos, de eso no hace falta que yo les escriba. El día del Señor viene como un ladrón, en la noche.» «Viene *érkhetai*» está en presente, así como el mesías es llamado en los evangelios *ho erkhómenos*, «aquel que viene», que no cesa de venir. Walter Benjamin, que había entendido perfectamente la lección de Pablo, lo repite a su modo: «Cada día, cada instante es la pequeña puerta por la que entra el mesías.» (Agamben, 2016, pp. 54-55)<sup>15</sup>

A nuestro modo de ver hay algo de aquella construcción del Reino a la que alude Florenski —y el título del ensayo de Agamben, lo confirma— en esta revalorización del tiempo mesiánico. “[...] es el tiempo *que* somos nosotros mismos. [...] Y hacer la experiencia de este tiempo implica una transformación integral de nosotros mismos y de nuestro modo de vivir” (Agamben, 2016, pp. 57-58).

En *El tiempo que resta*, Agamben se pregunta más concretamente: ¿Cuál es la estructura del tiempo mesiánico? (2006, p. 28), a lo que responde que éste opera una “Transformación actual de la experiencia del tiempo, capaz de interrumpir aquí y ahora el tiempo profano. El reino no coincide con ninguno de los instantes cronológicos, sino que esta entre ellos distendiéndolos en la *para-ousía*. [...] En este sentido es importante de ver que el pasaje de Lucas «el reino de Dios está *entós hýmon*»(17, 21)” *entós hýmon* no significa, según la traducción común, «dentro de vosotros», sino, «en vuestra mano», en el ámbito de la acción posible, es decir, cercano.” (2006, p. 77)

Pero ¿cuál es el contenido material de ese *kairós*? “En el tiempo mesiánico todo mandamiento «se *recapitula* (*anakephalaioútai*) en esta frase: amarás a tu prójimo como a ti mismo» «El amor es la *plenitud* (pléroma) de la ley»” (Agamben 2006, p. 80).

¿No podríamos pensar estas ideas en cierta medida en línea con el recuperar/construir un co-sentir, esa *sinestesia* original? ¿A transformar el hospedaje transitorio en alojamiento plenamente humano?

---

<sup>15</sup>Agamben (2016) concluye su texto con esta exhortación: “Y si la Iglesia cercena su relación original con la *paroikia*, no hará más que perderse en el tiempo. Ahora bien, la pregunta que he venido a plantearles aquí, —teniendo como única autoridad sólo una obstinada costumbre de leer los signos de los tiempos— es la siguiente: ¿cuándo se decidirá finalmente la Iglesia a aprovechar su ocasión histórica y a reencontrar su vocación mesiánica? Si no es así, el riesgo es que sea arrastrada a la ruina que amenaza a todos los gobiernos y a todas las instituciones de la tierra.” (p. 64)

La tarea de mutación de las relaciones epidérmicas o de antagonismo en lazos de *philia* incumbe a todos los hombres y mujeres más allá de los credos con los que se identifiquen. La construcción de un Reino de Amistad es, verdaderamente, una utopía (¿Utopía al frente?) pero es una utopía que sabe prescindir de su «u- oú/no» en cada *topos*/ lugar/oasis de amistad, sin la que como afirmara Aristóteles es imposible vivir humanamente.

En sintonía con esta propuesta, para dar un ejemplo tratando de traducirla a un hecho visible y haciendo honor al panetismo tan caro al pensamiento ruso, yo puedo decirle en alguna medida también a usted, lectora o lector que ha llegado hasta este punto y que por eso da pleno sentido a mi trabajo: “Tú eres el Hombre y te me apareces con el rostro de todos los hombres a la vez. Me miraste de hito en hito y en seguida me reconociste. Tú eres el hermano bienamado. Y yo, a mi vez, te reconoceré en todos los hombres.”

#### SOBRE LA AUTORA

Marisa Mosto es Doctora en Filosofía por la UCA, Profesora Ordinaria (UCA), titular de las cátedras de Introducción a la Filosofía y de Ética en la carrera de Filosofía, miembro de la Fundación Emilio Komar, del Seminario Permanente de Literatura Estética y Teología (SIPLET, UCA) y de la Sociedad Latinoamericana de Estudios de Albert Camus (SLEAC). Ha publicado varias obras de su especialidad y artículos en revistas. Su interés se centra en la comprensión de cuestiones antropológicas/éticas a la luz de los planteos de la ética clásica y de autores contemporáneos y en diálogo con la literatura. La Escuela de Frankfurt, Edith Stein, Albert Camus, Fedor Dostoievski y el espectro de autores rusos de la saga de Vladimir Soloviov son algunas de las fuentes principales de inspiración de su pensamiento. marisamosto@gmail.com

#### BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G.. (2016). *¿Qué es un dispositivo? seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta.
- Clément, O. (1983). *Sobre el hombre*. Madrid: Encuentro.
- Florenski, P. (2010). *La columna y el fundamento de la verdad*. Salamanca: Sígueme.
- Florenski, P. (2016). *El iconostasio. Una teoría de la estética*. Salamanca: Sígueme.
- Lossky, V. (1982). *Teología mística de la iglesia de oriente*. Barcelona: Herder.
- Saint-Exupéry, A. (1967). *Obras Completas*. Barcelona: Plaza & Janés Editores.
- Steiner, G. (1991). *Presencia reales*. Barcelona: Destino.
- Soloviov, V. (1958). *Fondaments spirituels de la vie*. París: Casterman.
- Soloviov, V. (2009). *El significado del amor*. Burgos: Monte Carmelo.

- Soloviov, V. (2012). *La justificación del bien* (Traductor López Sáez, F. J.). Salamanca: Sígueme.
- Zák L., (2009). Entre el ocultamiento y la revelación. La palabra en Pável A. Florenskij. *Revista de literatura y pensamiento*, España, n. 22, pp. 31-44.
- Zenkovski, B. (1967). *Historia de la Filosofía Rusa*. Buenos Aires: EUDEBA.